ولقد بالغ المحرر في التامل والتفكر

حتى بلغ في التدقيق اقصى مراتب التصور

وحق له قول من قال

وترى السري من الرجال بنفسه

وابن السري اذا سرى اسراهما

حرره المفتقر الى الله المعز

محمد بن فرامرز

عفي عنهما

رسالة في الحسن والقبح العقليين المذكورين في الاصول من قبل اصول الفقه

بسم الله الرحمن الرحيم

اللهم يا خالق البرايا • ويا واهب العطايا •
ودافع البلايا • ويا حاميا عن الذلل والخطايا •
في كل المطالب والمنايا • مظهر خفيات اسرار
لاهوتيته • في ناسوت صورة الانسان • ومعلن
مكنونات رموز الوهيته • على صفحات الايام و
الازمان • يا من باوامره حسن الافعال بالاستقلال
ولم يجعل العقل مثبتا لحسن الصفات والافعال •
بك احمد واثني • واشكر لجميع الاعطاء • وان كانت
هذه من جملة العطايا • يجب الحمد والشكر عليها •
واصلي على سيد الكونين • ومولى الثقلين • المشرف
بتشريف خلعة لولاك • المكرم بتكريم انا اعطيناك •
البالغ مرتبة دنى فتدلى • فكان قاب قوسين او
ادنى • خاتم الانبيا • ونبي الاصفيا • محمد المصطفى
عليه افضل الصلوات واكمل التحايا

عرفانه نور الهدى • برهانه شمس الدجى •
يا طالبا اقصى المنى • صلوا على خير الورى • وكذا

اصلي على آله الابرار • وعترته الاطهار • وصحابته
الاخيار • وعلى التابعين الذين هم كالاضواء
والانوار • على عيون ذوي الالباب والابصار •
وبعد فان العقل لما كان اشرف الاشياء التي
خلقها الله تعالى في الانسان • اذ به يدرك المعاني و
والبيان • وبه يتميز نوع الانسان من بين ساير
انواع الاعيان • وهو مناط تكاليف العباد • وبه
يمكن اتيان المامور به وما يراد • وهو مع انه مشرف
بهذا الشرف والرتبة السنيه • ومرتفع بالدرجة
الرفيعة العلية • من جناب الاحدية الصمدية • كما قال الله تعالى
ولقد كرمنا بني آدم الاية لا يثبت ولا يدرك حسن
الصفات • بل ذوات الاشياء وصفاتها خالية عن
جهات المحسنات • وللعقل مجرد حظ في معرفة
حسن بعض المشروعات • كالايمان واصل العبادات
على ما هو المذهب الحق • والى الصواب هو الاوفق
ويدل على حقيته هذا امور نظام العالم • واحوال بني
آدم • واني لما رايت في هذا الزمان • بل في كل الآن

ان ذات هذا العالم من النظام خالية عن جهات
الحسن التام وان من الاشخاص ما هو معزز بالعز
التام والشرف الخاص ظهر لي حقه منهينا من ان
الامر موجب لحسن جميع الاشيا، فانه عادل لا يام
بالفحشاء، كان البحث المتعلق به اعظم المباحث التي
كانت لاختبار عقول العلماء، وادق المسايل
التي كانت لامتحان فحول الفضلاء، فلهذا وقع امر
السلطان ذي العدل والامان ناصر الغزاة والمجا
قاتل الكفرة والمشركين المظفر على الاعداء، المويد
من السماء، رافع كلمة الله العليا، اشرف الورى
علم الهدى الرافع بيمينه رايات الدين اللامع
من رايه انوار اليقين حاوي الكمالات الانسية
مستجمع الفضايل القدسية الخارج عن نوع البشر
بل هو العقل الحادي عشر الجامع بين الرياستين
الانسية والقدسية والحاوي للفضيلتين العلمية
والعملية صاحب السيف والقلم ظل الحق على الخلق
في العالم نصرت وفتح وظفر تيغ مجسم شد ترا

همچو بخت وتاج دولت در درت دايم مقيم سلطان
بن سلطان سلطان محمد خان بن مراد خان لا زالت
اطناب دولته مرتبطة باوتاد الخلود والدوام على
مر الدهور والاعوام واسبغ الله تعالى ظلال عواطفه
على كافة البرية والانام ما دامت الليالي والايام
وجعل الله ابواب جودة للبرية مفتوحة ومواير كرمه
للورى موردة وهذا دعاء للبرية شامل
ويرحم الله عبدا قال امينا في عهده لا تنادي احد
عبد الدين مكتوب عطاؤه **قطعة** لمهدا الفقير

چاکرانت از جلالت چون فلک بر هم اجل
دشمنانت از ضلالت همچو خر بل هم اضل
از تو چشم بخت بينا واز تو پشت دين قوی
از تو پای ظلم لنگ واز تو دست بخل شل
در گلستان جلالت زابر فيض جود تو
ميوه احسان بر ارد گلبن شاخ امل
ای ترا نادين چشم بخت ودولت تا ابد
در جهانگيری مثال در سرافرازی مثل

على موالي هذا العصر وعلماء هذا الدهر سلمهم الله
وابقاهم واوصلهم الى ما يتمناهم بان يكتبوا ما خطر
بقريحتهم الوقادة وطبيعتهم النقادة في المبحث
المتعلق به في التوضيح والتلويح من ان العقل هل
يدرك حسن الحسن وقبح القبيح اختبارا لعقولهم
وامتحانا لنحولهم لان هذا المبحث من امهات
مسائل الاصول ومهمات مباحث المعقول و
المنقول خصوصا المقدمات الاربعة التي ذكرها
صدر الشريعة صاحب الطريقة في التوضيح وشرحها المولى
المحقق والحبر المدقق المولى التفتازاني رحمه الله
في التلويح وكتب المولى الاستاد النحرير جامع المعقول
والتحرير من الحواشي على هذا المحل مولانا حمزة رحمه الله من الرد والجدل
واني مع العجز عن درك الادراك لهذه المسائل الدقيقة
والمباحث العميقة اردت ان انظر في هذا المقام
واتامل فيه قدر ما وفقني الملك العلام على ما فيه من
المرام عند وجود الفرص عن استغال درس الطلبة
احيانا بل آنا فآنا في اقل قليل من الزمان

بعون الخالق المنان فشرعت لان اكتب بعض ما
سنح للخاطر الفاتر والطبع القاصر من السؤال
والجواب والخطاء والصواب مع ملاحظة ما كتب
هؤلاء العلماء وتامل ما حرر الفضلاء
الذين في هذا الدهر والتعرض لكلامهم الواقع في هذا
المبحث من الاعتراض والبحث واشرت اشارة اجمالية
الى خصوصياتها وهي ظاهرة عند من يتامل فيها
وخدمت به سدة من خصه الله تعالى بالفضل
والعلى ليس له مثل بين الورى وله المثل الاعلى
لكني اسال العناية السلطانية والحماية الخاقانية
بان يستر ما فيه من الخلل برداء عفوه ولا
يلتفت الى ما فيه من الزلل من لطفه وكرمه
فان علمه محيط بجميع الاشياء وهي شجرة اصلها
ثابت وفرعها في السماء ولعمري ان ما كتبته
مع قصوري وعجزي في الفروع والاصول ليس
دون ما كتبته الفحول والله اسال العصمة
والسداد وان يوفقني على سبيل الرشاد

وها انا اشرع في المقصود بعون الملك المعبود
قوله لان الشارع حكيم لا يأمر بالفحشاء هذا
انما يستقيم على تقدير عدم كون المباح واسطة بين الحسن
والقبح اذ الامر للاباحة ليس الامر بالفحشاء الا ان يقال
المباح ليس مأمورا به حقيقة كما سيأتي فتأمل قوله
او من مدلولاته بمعنى انه ثبت بالعقل قبل ورود الامر و
الامر مثبت ودليل ومعرف له اعلم ان معنى ثبوت الحسن
بالعقل هو ان يكون الحسن لذات الفعل او لصفة من صفاته
فثبت بالعقل والعقل يدل عليه بخلاف معنى الثبوت
بالامر فان معناه هو ان كونه حسنا لكونه مأمورا به حتى
لو كان منهيا عنه لما كان حسنا فمن قال بان الحسن لذات
الفعل او لصفة من صفاته يقول بثبوته بالعقل قبل
ورود الشرع بمعنى دلالة العقل عليه ولا قائل لاحتمال
ان يكون الحسن لذات الفعل او لصفته مع انه لا يثبت
بالعقل والعقل لا يدل عليه بل انما يثبت بالامر والامر
دال عليه وبهذا ظهر ابتناء على مسئلة العقل انه هل يعرف
به الحسن والقبح ام لا على ما وقع في المرآة قبيل الكلام الخ

نقل الشارح عنه رحمه الله بقوله قال في المرآة وعندنا لما
كان حسنا قال المص في المرآة وهو بناء على مسئلة
العقل انه هل يعرف به الحسن والقبح ام لا فعندهم لا حظ
له في ذلك وانما يعرف بالامر والنهي فيكون الحسن ثابتا
بنفس الامر وعندنا لما كان للعقل حظ الخ فاندفع الاعتراض
الاول لبعض الافاضل في هذا المقام قد سرهم كلام
الشارح اولا بمعنى انه ثبت بالامر وثانيا بمعنى انه ثبت
بالعقل ليسا على نسق واحد في المعنى كما لا يخفى قوله
ومعرف له اشارة الى ان معنى الدليل ليس على ما هو
المصطلح قوله كان الامر دليلا ومعرفا له لانا نقول
قد سبق ان معنى كون الامر دليلا وكون الحسن من
مدلولاته هو ان يكون الحسن لذات الفعل او لصفته وثبت
بالعقل بمعنى ان يدل العقل عليه قبل ورود الامر
ولا شك ان القول بان للعقل حظا في معرفة حسن بعض
المشروعات كالايمان واصل العبادات لا يقتضي
القول بان الحسن لذات الفعل او لصفته والعقل يدل
عليه قبل ورود الامر حتى يلزم ان يكون الامر دليلا عليه

في بعض الصور لانا نقول الظ انه من يقول بان
للعقل حظ في معرفة حسن بعض المشروعات يقول ان
الحسن لذات ذلك البعض او لصفة ويحتمل الكلام
لمعنى اخر فتامل **قوله** وموجبا لما يعرف به اعترض
بعض الافاضل بتقرير طويل ملخصه هو ان يقال
لا احتمال لكون الامر موجبا له اصلا لان حسنها ليس
بورود الامر بها بل ورود الامر بها لحسنها ثم قال
بل الاوجه ان يقال الامر مؤيد للعقل ومؤكد لحكمه
فيما يستحسنه ومعرف ودليل لما لم يعرف به حتى
يكون القول بكون الامر موجبا له فيما لم يعرف مسقوطا عنه
اقول غلط في سؤاله وكلامه الاوجه طاهر على احسن
الاوجه اما في سؤاله فان يقال من اين ظهر لك عدم
كون الامر موجبا له اصلا بل يجوز ان يكون حسن بعض
المشروعات الذي ليس للعقل حظ في معرفة حسنه
ناشيا بمجرد الامر حتى لو لم يكن مامورا به لما كان حسنا
والذي يقل ذلك الفاضل لا يدل على عدم كون الامر موجبا
له اصلا لان معناه ظاهر كما لا يخفى واما في كلامه الاو

فبان يقال انك زعمت ان كون الامر دليلا مثبتا لحسن
الحسن بالعقل وكون العقل والامر ولذلك قلت
بالتاكيد في البعض والامر ليس لذلك فتدبر واسمع
قوله يجوز ان يريد بذلك علم الاصول ان قيل
هل لا يكون تكرارا لخلاف ما لو حمل المعقول على الكلام
والمنقول على الفقه قلنا نعم لكنه فيه نكتة وهي الاشارة
الى ان علم الاصول جامع بين الوصفين والشارح
اوما اليه بقوله لانه جامع **قوله** فان هذه المسئلة
تعليل لقوله وان يريد بالمعقول الكلام يعني هل يحتمل
ان يكون هذه المسئلة من مباحث الكلام بل انما هي من
مباحث الاصول فاجاب بقوله فان هذه المسئلة
محصوله انه لهذه المسئلة جهتان ففي جهة يكون من مباحث
الاصول ومن جهة يكون من مبحث الكلام **قوله**
ومباديها المقدمة اشارة الى وجه الرد على المرجع في
المتن وان كان يفهم بحسب الظ ان قوله وضلت في
مباديها افهام المتكبرين وقع اجنبيا بين الامرين
من قوله زلت ومن قوله عرفت بحسب المعنى كما لا يخفى

قوله اى جعلت الاسباب موافقة اى جعلت موافقة
الاسباب وفى التعبير نوع سماجة واعلم ان المراد من قول
المص اوردت مع العجز آه ليس ان يقال اوردت مع
العجز عن درك الادراك فى مسئلة الجبر والقدر فقد ربما
وقفت عليه ووقفت لا اراده بل مراده ان يقال
اوردت فى هذه المسئلة التى هى مسئلة الحسن والقبح
مع العجز فقد ربما وقفت فى هذه المسئلة قوله
فكل من الحسن والقبح مطلق على ثلثة معان وما ذكر
من المعنى الرابع مما لا حاجة فيه ومقابلة يمكن ان يرجع
الى المعنى الثالث الذى ذكرهما وان كان فى معناه
المعنى الثانى المذكور هناك على ذلك التقدير نوع
تكلف على انه لا حصر فى هذا الكلام فلا ينافيه وجود
معنى اخر هذا وقد قيل بل خلاف هذا المعنى الرابع
لدخول فعل البهايم والمضطر والمجنون مع انها لا توصف
بحسن وقبح اول امر سهل لكن كلام شارح العضد
حيث قال وان الحسن والقبح انما يطلق لثلثة امور
اضافية لا ذاتية محل بحث اذ لا معنى للحصر قطعا لان المعنى

الاول المذكور هنا بملائمة الطبع ومنافرته غير المعانى
المذكورة هناك اما مغايرته للمعنى الاول المذكور ثمة اعنى
الغرض ومنافرته فقط لان كون الشئ ملائما للطبع
كالحلو امر مغاير لكون الشئ ملائما للغرض المفسر بالمصلحة
وكذا كونه منافرا للطبع مغاير لكونه منافرا للغرض المفسر
بالمفسدة لان بينهما عموم وخصوص من وجه واما مغايرته
للمعنيين الاخرين فظاهر لتفسيرهما وكذا المعنى
الثانى المذكور هنا مغاير للمعانى المذكورة هناك
قطعا ويمكن تاويل الحصر الواقع فى شرح العضد بما قال
بعض الفضلاء بان المراد هناك حصر حسن الافعال
وقبحها فى تلك المعانى الثلثة والمراد بما ذكر فى الشرح
من المعنى الاول والثانى ذكر معانى حسن الصفات
او عام لها ولحسن الافعال وان كان حصر حسن الافعال
وقبحها فى تلك المعانى الثلثة المذكورة فى مختصر ابن
الحاجب ايضا محل بحث فتامل هذا وما قال بعض
الفضلاء من ان المراد من الغرض فى تفسيرهما ثمة اعنى
الغرض ومنافرته هو غرض الفاعل لا المعنى العام له

ولغرض غيره لانه نفي الحسن والقبح بهذا المعنى عن فعل
الباري لتنزهه عن الغرض وهذا دليل على ان المراد
من الغرض هو غرض الفاعل لان الباري تع قال
صرح عن الغرض وما ذكر في المواقف تشعر بان المراد
هو المعنى العام حيث قال وهذا المعنى يختلف باعتبار فان
قتل زيد مصلحة لاعدائه وموافق لغرضهم ومفسدة
لاوليائه ومخالف لغرضهم فكيف المدقق مع انه
قايل للتوجيه بما ذكره ذلك القايل من ان المراد
بما ذكر في المواقف ان قتل زيد اذا صدر عن اعدائه
يكون حسنا بمعنى موافقه لغرض الفاعل الذي هو
الاعداء واذا صدر عن اوليائه فرضا يكون قبيحا
بالنسبة الى الفاعل الذي هو الاولياء لانه مخالف لغرضهم
مندفع من اول الامر بان يقال لا نم انه لو كان الغرض
الواقع في تفسيرهما عاما لغرض الفاعل وغرض غيره
لما صح الاستدلال في نفي الحسن والقبح بهذا المعنى
عن الباري تع لتنزهه عن الغرض حتى يكون ذلك
دليلا على ان المراد من الغرض الفاعل فقط بل يجوز

ان يكون الحسن ما يلايم الغرض مطلقا اي ان كان
حسنا بالنسبة الى الفاعل يكون ملايما لغرض الفاعل
وان كان حسنا بالنسبة الى غيره يكون ملايما
لغرض ذلك الغير وقد نفي الحسن والقبح بالنسبة
الى الله تع اذ ليس له غرض لا الحسن مطلقا اذ يجوز
ان يكون في افعال الباري تع ملايمة لغرض العبد
ويتحقق الحسن في تلك الافعال بالنسبة الى الغير
وذلك لانا في غرضنا كما لا يخفى على انه يجوز ان
يقال لا بد من ثبوت الغرض في الفاعل حتى يتحقق
الحسن والقبح بهذا المعنى فان كان ملايما لغرض
الفاعل ومنافر الغرض غيره يكون حسنا بالنسبة
الى الفاعل وقبيحا بالنسبة الى ذلك الغير وان كان
عكسه يكون الامر بالعكس والباري تع منزه عن ثبوت
الغرض وكذلك نفي الحسن والقبح بهذا المعنى عن
الباري تع فافهم فانه دقيق قوله فبالمعنى
الاول الحلو حسن والمر قبيح اقول هذا على ما ذكره
في تفسيرهما من ملايمة الطبع ومنافرته ظاهر لا غبار

واما على ما وقع في اكثر الكتب من ملايمة الغرض و
ما فيه فظاهر ايضا اذ لا شك ان ملايمة الطبع
ملايمة الغرض ايضا على ان لهما مادة اجتماعية فالظاهر
ان الحلو من تلك المواد الاجتماعية اذ فيه ملايمة
الطبع وملايمة الغرض ولذلك اختار هذا المثال
قوله وبالمعنى الثاني العلم حسن والجهل قبيح قال
بعض الافاضل ذكر المعنى الثاني قصدا الى زيادة
التفصيل والا فلا سبب لتركه لان الكلام في
الافعال دون الصفات اقول قد مر ان المعنى
الاول والثاني من معاني حسن الصفات وعام
له ولحسن الافعال وليس الكلام في حسن الافعال
كما في القصد على اختصاص هذا المعنى الثاني
لحسن الصفات كما ادعاه البعض الاخر حيث قال اذ من
الظاهر ان ارتفاع الموصوف وانحطاطه انما يكون
بالمعاني القائمة الراسخة فيه كالفضايل والرذايل لا
الافعال فانه بسرعة زوالها وعدم تقررها في
الموصوف فيها لا يعد بها ولا يعد كمالا او نقصانا

محل بحث مع ان عبارته لا تخلو عن الاضطراب كما لا يخفى
قال البعض معنى قوله او الصفة من صفاتها
ان لها دخلا فيها الا انها مستقلة اذ الصفة لا
تستقل بدون الذات بخلاف كون حسن الافعال
وقبحها لذواتها هذا قوله فساده ظاهر اذ احتياج
الصفة الى الذات بمعنى عدم قيامها بنفسها لا ينافي
لكون الحسن بمجرد اقتضاء الصفة بدون الذات
واستقلال الصفة في اقتضائها الحسن والقبح لا
ينافي احتياجها الى الذات في التحقق والقيام و
هذا اظهر من ان يخفى واما التفصيل في تلك الصفات
من كونها لازمة واعتبارية على ما فصله ذلك
البعض خالي عن الفائدة فتدبر قوله كحسن
الكذب النافع وقبح الصدق الضار يعني ان قبح
الكذب انما هو لمضرته فاذا كان نافعا يصير حسنا
وحسن الصدق انما هو لمنفعته فاذا كان ضارا
يصير قبيحا لكن هذا مبني على مذهب من يقول من
المعتزلة ان حسن الافعال وقبحها لوجوه واعتبارات

قوله او الصفة من صفاتها

فيها ولصفاتها واما على مذهب من يقول بان حسن
الافعال وقبحها انما هو الى ذواتها فينبغي ان يحمل
الصدق المضر مثلا لا لما يعلم حسنه بالنظر والكذب
النافع مثلا لا لما يعلم قبحه بالنظر على ما وقع في بعض
الكتب على عكس ذلك كذا افاده بعض الفضلاء
والدفع اعتراض البعض الاخر حمل كلام الشارح
على السهو الواقع من قلم الناسخ وقد نرى ان عدم
اشد من اعتراضه كما لا يخفى **قوله** وعند الاشعري
لا يثبت الحسن والقبح الا بالشرع قد فصل السيد الشريف
نعمه الله بغفرانه الكلام في هذا المقام وذكر اولا
اتفاق الفريقين الاشاعرة والمعتزلة في انقسام الافعال
الى الواجب والمندوب والمباح والمكروه والحرام
ثم ذكر اختلافهما في ان الافعال في ذواتها مع قطع
النظر عن اوامر الشرع ونواهيه هل هي متصفة بالحسن
والقبح ام لا وذكر تعريف الحسن والقبح على كلا الفريقين
فتعريف الحسن عند المعتزلة هو عدم كون الفعل بحيث
يستحق فاعله الذم وتعريف القبح هو كون الفعل بحيث

يستحق فاعله الذم وقال القبح هو معنى الحرمة وجعل
الحسن متناولا للاربعة الباقية وفسر المباح بما لا
يتعلق له ولتركه مدح ولا ذم وصرح بكون الوجوب
متناولا بالنسبة الى الله تعالى وتعريف الحسن عند الاشاعرة
ليس عبارة عن ذلك بل قبحها عبارة عن كونها منهيا
عنها شرعا والحسن بخلافه حتى لو قلبت القضية لانقلب
الحسن قبحا وبالعكس هذا محصول كلامه واعترض بعض
الفضلاء بان تعريف الحسن على كلا المذهبين شامل
لفعل البهايم اذ يصدق على فعل البهايم ان يقال
لا يستحق فاعله الذم وليس منهيا عنه شرعا مع ان
فعلها لا يوصف بحسن ولا قبح باتفاق الخصوم كما
نقله ذلك الفاضل في شرح المواقف عن البعض وان
منع صحة المنقول وجوز صحة اتصاف فعلها بالحسن لا
ينحصر اقسام الحسن فيما ذكره من الاحكام وكذا اعترض
ذلك الفاضل بان تعريف الاباحة بكون الفعل بحيث
لا يتعلق به ولا بتركه مدح ولا ذم غير مطرد لدخول
فعل البهايم فيه ايضا مع انه لا يقال له مباح وان خص

الحسن في التقسيم بالحسن العارض لفعل المكلف فلا
يكون الوجوب شاملا لفعل الله تعالى وان حمل على وجه
يعم فعل البارى تعالى وفعل المكلف فلا يلائم قوله ثم القبح
هو معنى الحرمة هذا كلامه ثم وجه بان المراد بالافعال
افعال العقلاء واراد بالفعل في قوله كون الفعل بحيث
يستحق فاعله الذم او لا يستحق هذا الفعل واراد بقوله
عدم كونه سلب المقيد دون القيد وهو ظاهر وان اراد
بالحرمة معنى شاملا لفعل المكلف والفعل الذى يصدر منه تعالى
ما القبح بالنسبة الى الله تعالى لا المعنى الخاص بفعله وهذا ليس
ببعيد من تعميم الوجوب لفعله هذا توجيه اقول الكلام
هو ما افاده ذلك القائل لكن المعنى الاول المذكور في
هذا الكتاب عن علماء الطبع شامل لفعل البهايم ايضا
اذ لا شك ان لهم في الافعال ما هو الملائم لطبايعها الا
ان لا يطلق لفظ الطبع فيها فتامل قوله
حتى يحكم العقل بانه حسن او قبيح بناء على تحقق ما به الحسن
او القبح اعترض على هذا الدليل بانه لا يلزم من انتفاء كون
الذات او الصفة سببا لهما انتفاء السبب مطلقا لان انتفاء

الخاص لا يستلزم انتفاء العام فيجوز ان يكون لهما سبب
اخر غير ذات الفعل وصفته ويحكم العقل باحدهما
بناء على تحقق ذلك السبب فلا يتم ذلك الاستدلال
هنا اقول قوله بناء على تحقق ما به الحسن او القبح
قيد لقوله يحكم العقل اى بين الحسن والقبح لذات الفعل
او لصفة حتى يحكم العقل باحدهما بالحكم المبنى على تحقق
ما به الحسن او القبح من الذات او الصفة كما هو مذهبهم
والمراد منه الزام لهم فتامل قوله والمذكور في
الكتب الكلامية الخ هذا ليس اعتراض على المصنف
تحقيق المقام بان الحسن باى معنى ينسب الى افعال
البارى تعالى وباى معنى لا ينسب اذ المص فسر الحسن بما
يكون متعلق المدح والثواب والذم والعقاب فلذلك ثم
قال بعدم نسبه الى افعال البارى تعالى وهذا جلى لا ستره
قوله ولا غاية لفعله يعنى لا علة غائية لفعله واما
الغاية بمعنى الاثر المترتب على الفعل وطرفه فلا شبهة في
ان افعاله تعالى مشتملة على الغايات والحكم والمصالح
بهذا المعنى قوله وبمعنى كونه صفة كمال قيل

لا معنى لذكر هذا التعريف لان الكلام في اتصاف
افعال البارئ تعالى بالحسن وهذا لا يتناول الافعال
قلنا الكمال كما يكون باعتبار صفات تختص بالشيء وتقوم
به كذلك يكون باعتبار آثار صادرة عنه كما ومثال الكلام
وايضا يجوز ان يكون المراد منه مجرد ذكر المعنى الآخر للحسن
لا المعنى العام للافعال اذ المتبادر من الصفة هو الحقيقة
منها كما لا يخفى **قوله** فانما هو في افعال العباد
خاصة لان تعالى الحسن بمعنى كون العمل متعلق المدح
والثواب ايضا مخصوص بافعال العباد والبارئ تعالى منزه
عنه فلا معنى للتخصيص بقوله وما ذكروا من تفسير الحسن
الا ان يراد من التخصيص بالاثبات لا الثبوت لانا
نقول يحتمل ان يراد من كونه متعلق المدح والثواب كونه
متعلقا لهما معا فعلى هذا يكون مخصوصا بافعال العباد
ويحتمل ان يراد كونه متعلقا لكل واحد منهما بالانفراد
فعلى هذا يكون افعال البارئ تعالى حسنا بمعنى كونها
متعلقة المدح والشكر فلذلك الشارح غير الاسلوب وفصل
قوله وما ذكروا من تفسير الحسن عما قبله كما لا يخفى فانه قبح

اكثر الاعتراضات لا كثر الحاصل في هذا المقام بامل
قوله لا نعلم على انه ليس عما مور به يمكن التوجيه
بان يقال المراد بما امر به ما استعمل فيه صيغة الامر
بوجه يتناول الايجاب والندب والاباحة على عموم
المجاز بقرينة ذكره في مقابلة القبيح فكانه قال القبيح
ما نهي عنه والحسن ما ليس كذلك كما لا يخفى **قوله**
وهو انه ليس متعلق المدح والثواب بلا نزاع وهو
معنى الحسن **قيل** لا معنى للحصر اذ قد فسر الحسن بما
لا حرج في فعله وصرح بان الحسن بهذا المعنى يعم المباح
وافعال الله تعالى وافعال البهائم وتعريفهما بما يتعلق به
المدح والثواب والذم والعقاب اصطلاح آخر ايضا
لهم فهذا النظر انما نشأ من اشتباه احد الاصطلاحين حتى
بالآخر هذا كلامه اقول المراد من الحصر ههنا هو الحصر
بالنسبة في هذا المقام محصول النظر الثاني ان
المباح ليس متعلق المدح والثواب وهو معنى الحسن
في المقام ومحل النزاع فكيف يمكن جعل الحسن متناولا
للمباح ايضا مع تعيين محل النزاع بوجه لا يحتمل

الشمول وليس المراد منع شمول الحسن للمباح كليا على انه
تفسير فسر فالقول بان هذا النظر نشا من اشتباه
احد الاصطلاحين بالاخر ناشئ عن قلة التدبر وسوء
الفهم قوله يشمل المباح وفعل البارئ تعالى لكنه يشمل
مع ذلك فعل البهائم وفعل الصبيان والمجانين مع ان
افعالهما لا توصف بحسن ابتداء الا ان يعتمد الفعل
بفعل العقلاء هذا وقد اعترض عليه بعض الفضلاء
بانه يرد عليه مثل ما اورده على المصنف ان هذا التعريف
يشمل المباح وهو ليس بمتعلق المدح والثواب وهو
معنى الحسن ههنا اللهم الا ان يحمل على ما هو اعم مما
ذكره في محل النزاع وبه يمكن الدفع عن كلام المصنف
ايضا هذا كلامه والبعض الاخر وافقه في ذلك مع
سماجة تعبيره اقول لا يرد على هذا المحل شيء لان محصول
النظر ان يقال اما اولا فلان هذا التعريف اعني
ما امر به لا يتناول المباح اذ المباح ليس بمامور به
واما ثانيا فلان محل النزاع هو الذي يكون متعلق
المدح والثواب وهذا لا يتناول المباح اذ المباح ليس

بمتعلق المدح والثواب فلا يمكن تعريف الحسن بوجه
يتناوله وبحصوله قوله والاوضح ان يقال هو ان
يقال والاوضح ان يقال في محل النزاع في تفسيرهما
القبيح ما نهي عنه والحسن ما ليس كذلك حتى يتناول
المباح وفعل البارئ تعالى وليس الغرض من قوله والاوضح
ان يذكر المعنى الاخر لهما بعد كون محل النزاع هو ما
يتعلق المدح والثواب او الذم والعقاب حتى يرد ما زعمه
هذا المعترض كما لا يخفى على انه يمكن ان يقال يكفي في
الاوضحية بالنسبة الى السابق عدم ورود الاعتراض
الاول من ان المامور به لا يتناول المباح كما لا يخفى
فظهر ان هذا السؤال انما نشا من عدم فهم المقام على
ما هو المرام نعم يتوهم ان شمول هذا التعريف لفعل الساهي
يسبق بقوله لجميع افعال الله تعالى حسن بهذا المعنى فلا
حاجة للاعادة قوله اي الذي ان شاء فعل وان شاء
ترك قيل الاولى ان يقال وان لم يشأ لم يفعل كما لا يخفى
وانت خبير بان في هذا المقام لا ينبغي ان يعترض بمثل
ذلك قوله قد لا يكون حسنا بل قبيحا اعترض بعض الافاضل

بانه ان اراد انه لا يكون حسنا على تقدير كون الصدق محذوفا فلا نم وان اراد بانه غير ذلك فلا بد من ان يبين اولا حتى يظهر استحالته واستقامة التعريف بمعنى جمعا ومنعا ثم اجاب بانه اعتبر قيد القدرة احترازا عن فعل العاجز والملجا فانه لا يوصف بحسن ولا قبح ولا يطلق الحسن والقبح عليه بشيء من معاني حسن الافعال وقبحها بدل عليه استعمالاتهم في مواردها ثم ذلك المعترض اعترض ثانيا على هذا التحقيق على ما صحح في البحث الاول اي هذا السوال وجوابه غير تام لان الفعل الغير المقدور لا يوصف بحسن ولا قبح شيء من معاني حسن الافعال وقبحها وان جاز ان يوصف بمعنى كون الصفة صفة كمال او نقصان هذا كلامه اقول فعلى تقدير عدم اتصاف فعل العاجز والملجا بحسن ولا قبح ما يوجه كلام الشارح حيث قال فقد لا يكون حسنا بل قبيحا لانه صرح باتصافه بالقبح واوما الفطران قيل بتصف بالحسن كما انه يتصف بالقبح اللهم الا ان يقال المراد من قوله بل قبيحا ان الفعل في نفسه مع قطع النظر عن خصوص الفاعل كالمسة وشرب

الخمر وقتل النفس قبيح اذ لو اعتبر خصوصه لم يتصف بالحسن والقبح وايماء الحسن في بعض الصورة كذلك فالنظر الى نفس الفعل مع قطع النظر عن خصوص الفاعل مع ان ذلك البحث الاول الاتي لا يندفع بما ذكره القائل لانه مبني على وجود مجرد الواسطة بين الحسن والقبح على ذلك التقدير في نفس الامر سواء كانت تلك الواسطة من افراد المقسم وامكن اتصافه بالحسن والقبح ام لا والتوجيه بان المراد من قوله وعلى الثاني لا واسطة بينهما انه لم يتحقق امر داخل في المقسم وخارج من القسمين لا انه لا واسطة ولا بالشارح اصلا توجيه لغير جار في هذا المقام خطر بالبال وهو ليس ببعيد من الاسلوب وايضا يمكن التوجيه بان يقال مراده من قوله وعلى الثاني لا واسطة ان المباح ليس بواسطة بينهما كما كان على الاول واسطة وهذا ليس بعيد من الاسلوب ايضا بل هو الصريح لان الكلام في دخول المباح وخروجه ويبقى في هذا المقام شيء اخر وهو ان قوله قد لا يكون حسنا يشعر بانه قد يكون حسنا فيه ان لا يكون التعريف

بعد اصل الصدين صحيحا ايضا لخروج بعضها فراد
للحسن شل افعالهما الذى كان حسنه ولكن الوجه ظاهر
كما لا يخفى اذا عرفت هذا المقام فقد ظهر لك ضعف
ما قاله بعض الفضلاء من ان المشهور ان فعل العاجز
والمجنون على ما قررناه فى المرام وما فى حكمهما لا يوصف
عندهم بالحسن فلا يصح ان يقال لهما ان يفعل وان لا
يفعل معترضا على هذا الشارح وضعف ما قاله ايضا
معترضا على البحث الاول بقوله فلا اشكال فى خروجهما
عن التعريفين وكونهما واسطة فانهم يصرحون
بذلك وبان المنقسم الى الحسن والقبيح هو الفعل الذى
يتعلق الحكم به من قبل العقل او الشرع كما لا يخفى عليك
فتدبر وقد ظهر ايضا ضعف ما قاله البعض الاخر
من انه ان اراد قبحه بالنسبة الى المضطر والمجنون فقط
لان افعالهما لا يوصف بحسن ولا قبح وان اراد بالنسبة
الى العالم القادر فكذلك بطل اذ لا بد للاتصاف
بالحسن والقبح من القدرة وظاهر ان زيدا لا يقدر على
نقض ما فعله العمرو هذا كلامه ووجه ظهور ضعفه

قدم من ما معنى قوله بل قبيحا قوله بناء على عدم القدرة
عليه او العلم بحاله يعنى او عدم العلم بحاله اى ساكن ومعدوم
لا يستلزم وجود الموضوع فقولنا ما ليس للقادر
العالم ان يفعله يتناول لما ليس له قدرة حتى ان يكون
له ان يفعله ولما يكون له قدرة ولكن ليس له ان يفعله
وكذا بالنسبة الى العلم قوله بان المراد هو المكروه
كراهة التحريم اقول يمكن ان يوجد تعريف القبيح بما
يذم على فعله بوجه يتناول هذه الصورة ايضا
ويقال ما يمدح على تركه لا بد ان يكون فى فعله حالة
ما مقتضية للذم لان ما يحمد على تركه انما يحمد لما
فى فعله من موقع مذمة لان المدح على الترك المطلق لشئ
من داب العقلاء بل انما يمدح على ترك امر فيه مذمة
فعلى هذا لا يكون واسطة كما لا يخفى بالتامل وبعد محل
تامل قوله وهو بعيد لان اطلاق لفظ الحسن
على المكروه شنيع باى يفسر فسر الحسن به وما قاله بعض الفضلاء
من ان هذا استبعاد مما لا وجه له لما شاع من الحسن
يطلق ويراد به ما لا حرج فى فعله والمكروه كراهة

التنزيه داخل فيه بلا شبهة وقد اعترف به نفسه في
شرح اصول ابن الحاجب باطل فضلا عن الاستبعاد
كما لا يخفى قوله حتى يدخل المكروه كراهة التنزيه
في القبيح قال بعض الفضلاء يرد عليه ان ذلك قد
لا يكون قبيحا فكيف يندرج مطلقا في تعريف القبيح
اقول ليس بشيء لانه مصادرة اذ الكلام على تقدير
شمول تعريف القبيح للمكروه كراهة التنزيه كليا تامل
قوله لم يكن كلا تفسيري القبيح متساويين قال بعض
الفضلاء اقول ويلزم ايضا ان لا يكون الحسن مساويا
للمباح لان الفعل الذي ينبغي للقادر العالم بحاله ان
يفعله يكون فعله اولى للفاعل من تركه والمباح مساو
للطرفين بالنسبة الى الفاعل فلا يكون داخلا في ذلك
التفسير اقول ولو سلم فهذا لا ينافي كلام الشارح
والمص كما لا يخفى تامل قوله وليس كذلك فان لم
على هذا المطاد له كثيرة لم يرد به الاعتراض بل مراده
ان ظاهره يشعر هذا المعنى ولكن مراده ليس كذلك
على ما ظهر من قوله سابقا وهذا بناء على امرين نقول

المص لاثبات الاصليين ليس يتعلق للدليلين
بمعنى ان يكون الدليل لاثبات الاصلية بل علة
لمجموع قوله اوردت على مذهبه دليلين كما لا يخفى
فان بينهما بون بعيد قوله ولا يخطر بالبال
حسنه الاعتراض بان امكان تعقل الفعل بالكنه
مع عدم خطور حسنه بالبال ممنوع وامكان تعقله
بالوجه بدون تعقل حسنه لا يجدي نفعا في هذا
المقام مذكور في الكتب الكلامية على وجه التفصيل
على ان المدعى ههنا ضرورية فان كل عاقل لا يشك
ولا يشتبه عليه ان كون الشيء متعلق المدح والثواب
او الذم والعقاب معنى زائد على الشيء ليس نفسه ولا
جزءه كذا قيل واعلم ان هذا الدليل وان تم لدل
على نفي القبح العقلي وعدم اتصاف الفعل بالقبح
مخصوص في صورة الحسن كما لا يخفى قوله ثم هو
وجودي لان نقيضه لاحسن ولو لم يذكر هذه المقدمة
لتم الدليل على وجه الالزام ايضا اذ لا نزاع لهم في
كونه وجوديا لكن المراد ليس مجرد الالزام بل الاثبات

فافهم

مدعاه ما قام البرهان كذا قيل وفيه تامل بعد

قوله وهو باطل لانه يلزم اثبات الحكم لمحل الفعل

لا له قيل الاولى ان يقال بمحل العرض لانه في

بيان بطلان قيام العرض بالعرض واجيب بان

اللازم هو قيام العرض الذي هو الحسن والقبح بالعرض

الذي هو الفعل لان اللام في العرضين للعهد الخارجي

والمذكور هو الفعل والحسن والقبح وحاصل المعنى

يكون هكذا يلزم من قيام العرض الذي هو الحسن

والقبح بالعرض الذي هو الفعل ان لا يكون القيام

به بل بفاعله وانما لم يتعرض لبيان بطلانه قيام

العرض بالعرض مطلقا لانه لا يتم اذ كون القيام

التبعي في التحيز غير تام في الاعراض القائمة بالجواهر

المجردة كالعلم والارادة القائمين بالنفس المجردة

وفي الكون القائم بالمتحيز اذ يلزم ان يكون للتحيز

تحيز هذا كلام ذلك القائل ويمكن ان يدفع البعض

بالتحيز بانه غير وجودي والكلام في قيام الاعراض

الوجودية لا في القيام مطلقا ثم اعلم انه قد قال

المولى الاستاذ المحقق سلمه الله محصل ما اثبته حمل

الحكم القائم بالفعل على مثل الوجوب وقال في

البيان انه يفضي الى اثبات الوجوب واخواته

الى محل الفعل اعني زيدا مثلا لا للفعل فيلزم

ان يكون زيد واجبا او حراما وفساده ظاهر ثم

قال وبهذا ظهر اندفاع الوجه الاول من وجهي

الضعف الاتي لا بالمختار اولا الشق الاول قوله

فما ذكرتم لا يدل على امتناعه قلنا يدل عليه لانه

يفضي الى اتصاف الفاعل بالوجوب ونحوه كما

يتصف الجسم بالسرعة والبطء بتوسط اتصافه

بالحركة فان صفة الحال في جميع الصور صفة المحل

وباختيار الثاني قوله فالقيام بهذا المعنى

لم يلزم قلنا لزم لان الحسن لا يجوز ان يكون صفة

للفعل ثابتة له ولا يكون تابعا في التحيز له تابعا

للجوهر الذي يقوم به لان القيام بهذا المعنى يقتضي

الاتصاف كما في جميع الصور المتنازع فيها فيفضي

الى اتصاف الفاعل بالوجوب ونحوه هذا كلامه

ونحو ذلك

اقول ان قيام الشي بالشي اختصاص الناعت

بالمنعوت لا يقتضي اتصاف محل ذلك المنعوت بذلك

الشي بتوسطه حتى يلزم اتصاف الفاعل كزيد مثلا

بالوجوب واخواته وما قاله يستلزم اتصاف الجسم

بالسرعة والبطوء بتوسط اتصافه بالحركة مع انه

على سبيل التجوز اذ معنى سرعة الجسم ليس الا سرعة

حركته لا غير لا يقتضي ان يكون كذلك في جميع المواد

قوله فان صفة الحال في جميع الصور صفة المحل في

محل المنع اذا عرفت ما قررناه لك ظهر ان الوجه

الاول من وجوه الضعف باق على حاله ولكنه بعد

محل تامل فتامل قوله اذ هما حيث الجوهر معا

يرد عليه انه يجوز ان يكون في ذات احد العرضين خصوصية

يقتضي كونه متبوعا للعرض الاخر وذلك العرض الاخر

تابعا له في التحيز وذلك المتبوع يكون ايضا تابعا للجوهر

في التحيز فلا يلزم ان العرضين هما معا في التبعية للجوهر

كما هو المراد ههنا ومثله كثير في الكتب الكلامية وما

نقل عن ان العرض لا يقتضي الحيز المعين فلا يكون متبوعا

لعرض اخر في التحيز بل المتبوع ليس الا الجوهر كلام

ضعيف اذ لا يلزم ان المقتضي للتبعية في التحيز هو

الاقتضاء للتحيز المعين فقط حتى يحصر المتبوعية في

المتحيز بالذات كذا قيل قد سر قوله فهما معا بحسب

ذلك الجوهر اقول هذا التفريع محل بحث اذ لا يلزم

المعية كما مر ايضا قوله ان الصدق على المعدوم لا

يقتضي العدمية مطلقا محصول الكلام ان الاستدلال

على العدمية بالصدق على المعدوم غير تام لجواز

ان يكون الطبيعة الواحدة والامر الكلي صادقا على

المعدوم والموجود ففي صورة صدقه على المعدوم

يكون الحصة من ذلك الكلي معدومة وفي صورة

صدقه على الموجود يكون الحصة منه موجودة بل

يمكن ان يقال يكفي في وجود طبيعة واحدة وجود

فرد من تلك الطبيعة ولا يجب وجود جميع افرادها

كما هو المقرر فما زعمه البعض من ان هذا انما يتصور

اذا كان المحمول الصادق على الموجود والمعدوم

مشتركا لفظيا واما اذا كان مشتركا معنويا فلا

يكون شيا واحدا حقيقة فكيف يتصور ان يكون
وجوديا وعدميا هذا كلامه ثم اعترض على نفسه
واجاب وقال آخر فالصواب الاقتصار على ما اشا
اليه بقوله وبالجملة انه اظهر فسادا وابين خللا لا
حاجة الى التفصيل فتدبر وتامل قال
كاللاممتنع الصادق على الواجب والمعدوم الممكن
اعترض عليه بعض الفضلاء وقال ان اراد بوجوده
اللاممتنع وجوده ما صدق عليه كالواجب فلا نزاع
فيه وان اراد وجود مفهومه فهو من المعقولات
الثانية فلا يكون موجودا خارجيا هذا كلامه اقول
معنى هذا المقام قد ظهر مما قررناه آنفا على وجه
يندفع عنه ذلك الاعتراض اذ المراد من اللاممتنع
محصله ان يقال طبيعة اللاممتنع صادقة على الموجود
والمعدوم فلا يلزم ان يكون موجودة كلية ومعدومة
كلية بل وحصة منها موجودة وحصة منها معدومة
فلا يتم الاستدلال على عدمية اللاحس بصدقه على
المعدوم تامل قوله موقوفة على كون ما دخل

عليه وجوديا قلت ان اراد بذلك التوقف في نفس
الامر فمسلم لكن لا يلزم منه الدور اذ يجوز ان يكون
عدمية صورة النفي موقوفة على وجودية ما دخل
عليه في نفس الامر واما العلم بوجودية ما دخل عليه
موقوفا على العلم بعدمية النفي بدون دور وان
اراد التوقف بالنسبة الى العلم فنسلم لزوم الدور
على ذلك لكن قوله بدليل ان اللامعدوم وجودي
لا يفيد ذلك لانه لا يدل ذلك الا على ان عدمية النفي
في نفس الامر موقوفة على وجودية ما دخل عليه و
لولا ذلك بل كان ما دخل عليه وجوديا كاللامعدوم
يكون النفي في هذه الصورة وجوديا اقول
يختار الاول ويقول اذا حكم على سلب من السلوب
كاللاحس مثلا بكونه معدوما لكونه سلبا مطلقا
يكون هذا الاستدلال باطلا فلا بد من ان يستدل
عليه لكونه سلبا لامر موجود حتى يكون الدليل صحيحا
فلو اثبت وجودية الحس بعدمية اللاحس المتنبه
بها يكون دورا مضمرا كما لا يخفى كذا افاده بعض

المحققين تامل قوله لان الحسن الشرعي ايضا
عرض بالدليل المذكور فيرد البعض الدليل المذكور
على وجه التفصيل لم قال علامه علىه قوله فان قيل
هذا اقول زعم هذا القائل ان هذا الدليل المذكور
يدل على الوجوديه ايضا فلا معنى لايراد الاعتراض
بقوله فان قيل مع جوابه وانت خبير بجهة وروده
لانه قال الرابع انه مشترك الالزام ويتبادر منه انهم
قايلون بوجوديه الحسن الشرعي اذا الالتزام انما يرد
بعد القول بالوجوديه والا لم يكن الزاما لهم بل يكون
مجرد اعتراض فلذلك اورد الاعتراض بقوله فان قيل
فحصول الاعتراض مع جوابه ظاهر واما معنى كونه الزاما
لهم لزوم قيام العرض بالعرض على كلامهم باجراء الدليل
بعينه بوجه يدل على وجوديه الحسن والقبح الشرعي ايضا
وان لم يقولوا بوجوديتهما تامل قوله فواضح
انه اضطراري اشار بلفظه الوضوح الى ان ما ذكره في
صورة الاستدلال لا حاجة اليه كما سياتي بعيده قوله
والا احتاج الى مرجح اخر ولزم التسلسل مع البعض لزوم

التسلسل على تقدير عدم الاستناد الى المرجح الذي يكون
الفعل لازما له بان يقال لجواز ترجح المرجح الاول
وجوده في وقت معين لا بد لنفسه من دليل لم دفعه
بانه اذا كان المرجح يرجح وجوده في وقت معين
يكون وجوده في ذلك الوقت متساويا فما لم يترجح
المرجوح وهو المعنى بالوجوب هذا اقول القول
بترجح المرجح الاول وجوده في وقت معين على تقدير
عدم كونه لازما عند وجود ذلك المرجح لا يفيد شيئا
في لزوم التسلسل نعم احتمال كفايه المرجح الاول وان
لم يكن الفعل لازما عنده في وجوده مع عدم مرجح
اخر حتى لزم التسلسل ما قيل لكن الحق انه لا بد من ثبوت
مرجح بحيث الفعل عنده في وجوده تامل قوله
لا جهة للتخصيص بفعل القبيح يمكن ان يقال التخصيص
ليس بمقصود بل انما ذكر بمجرد التمثيل لكنه اختيار
فاعله القبيح لان عدم اتصافه الاضطراري والانتفاء
بالقبيح اظهر عند الفعل فهو لان ذكر في معرض
الالتزام اولى واجدر على ان فيه ايماء الى ان انه تعالى

قادر على القبائح خالق لها ووجه الاباء ظاهر
لان هذا الدليل على تقدير تمامه يدل على ان ليس
للاختيار مدخل في وجود الفعل فاذا ثبت ان العبد
مجبور في القبيح ثبت ان المؤثر فيه هو الله تعالى كما لا
يخفى **قوله** وانه لا حاجة بعد عدم التمكن يمكن
ان يقال ليس المراد الاستدلال بمجرد السبة على
كون الفعل اضطراريا دفعا لتوهم ان عدم التمكن من
الترك لا يقتضي الاضطرارية لجواز ان يكون ذلك
بسبب تعلق الاختيار فدفعه بانه لا يجوز لانا ننقل
الكلام الى ذلك الاختيار حتى يلزم التسلسل اعلم انه لا معنى
لذكر المص في التوضيح في تقرير الدليل في الموضعين الدليل
لكون الفعل اضطراريا على تقدير عدم التمكن من الترك
وعلى تقدير وجوب الفعل عند وجود المرجح بان ننقل
الكلام الى ذلك الاختيار على تقدير كونه بالاختيار مع
ان احدهما مستغني عن الآخر كما لا يخفى تامل بعد محل
تامل **قوله** على مرجح من عند الفاعل كالارادة
والعلم بان فيه يمنع قوله فلا لزوم الرجحان من غير

مرجح فان نفي الخاص لا يوجب نفي العام اقول الكلام
في وجود المرجح المتجدد من الفاعل كالارادة في وقوع
الفعل وعدم ذلك المرجح لا في المرجح المطلق كيف
وقد فرضنا اولا انه علة القبيح والكلام في ان فاعل
القبيح هل يحتاج الى مرجح متجدد منه كالارادة
في فعله القبيح ام لا والمعتزلة تقول بوجوب ذلك
المرجح المتجدد من الفاعل وقت وقوع الفعل اذا
عرفت هذا فيجوز ان يكون المراد من عدم التوقف
الى المرجح عدم التوقف الى ذلك المرجح المتجدد ومعنى
قوله لزم الرجحان من غير مرجح لزوم الرجحان بدون
ذلك المرجح وهو باطل على ذلك المذهب والزاما
لهم تامل بعد محل تامل قوله اذ لا بد للاتفاقي من وقوع
العلة اعني جميع ما يتوقف عليه لان الممكن لا يقع بدون
علته ويمكن ان يراد بالاتفاقي هو ما لا يكون بالاختيار
على ما هو اصطلاح المعتزلة بمعنى لو كان متمكنا من
الترك ولم يحتج في الفعل الى مرجح اصلا ومطلقا
لا يكون ذلك الفعل واقعا بالاختيار على ما هو اصطلاح

المعنى لا حتى يوصف بالحسن والقبيح وان لم يكن ذلك
الفعل واقفا على ذلك التقدير لاستحالة وجود الشيء
بدون علته التامة كما لا يخفى تامل فانه دقيق تفرد به
في هذا الموضع وهو مغاير لما زعمه الاكثر في الرد في
هذا المقام فتامل والله اعلم بحقيقة المرام قوله
لم يصح كونه اتفاقيا قد يتوهم البعض ان عدم التوقف
على مرجح اصلا لا ينافي كونه اتفاقيا كيف مع ان
النافين لاحتياج الممكن الى المؤثر قائلون بان وجود
العالم بطريق الاتفاق هذا كلامه ثم نقل من الامام كلاما
مؤيدا لما ذكره لكن لا يخفى ان قول النافي لاحتياج الممكن
الى المؤثر بان وجود العالم بطريق الاتفاق ليس بمعنى
الاتفاقي المراد ههنا واما قول ذلك البعض اما انه لا بد للاتفاقي
من جميع ما يتوقف عليه وجوده الاتفاقي فمسلم لكن لا يندفع
الرجحان من غير مرجح اذ الاتفاقي ما وجد لا عن سبب
او وجد عن سبب لا يتعين به وجوده واما انه يوجد من غير
ان يوجد ما يتوقف عليه وجوده فكلا هذا كلامه لا يخفى
عليك ماله وما عليه تامل قوله لا امر اعتباري قيل

يجوز له يكون المرجح تعلق الارادة وهو امر اعتباري
اقول لكونه امرا اعتباريا محل بحث تامل قوله او يكون
اختيار الاختيار عين الاختيار ان قيل الجواب بان
اختيار الاختيار عين الاختيار لا تعلق الاختيار
او كونها صفة متحققة لانه كلام يتخيل تعالى في دفع
لزوم التسلسل لان الاختيار الثاني نسبة بين الفاعل
والاختيار الاول فكيف يمكن ان يكون عين احد
الطرفين وهو الاختيار الاول قلنا فسره السيد
الشريف بان معناه انه تعالى يجوز ان ينتهي الى
الاعتباري بحيث يكون التسلسل في الاعتباريات
محصوله ان يقال لا يلزم من وجود طبيعة وجود
جميع افرادها حتى يلزم التسلسل في الامور الموجودة
ويكون منشأ الاستحالة فيكون هذا الجواب اي
القول بان اختيار الاختيار عين الاختيار متفرعا
على عدم كونه صفة متحققة بل اعتباريا نعم يمكن ان يقال
على تقدير كونه صفة متحققة لا يلزم وجود جميع افراده
في الخارج ان يكون بعض الافراد اعتباريا وينتهي

السلسلة الى تلك الافراد فالقول بان اختيارية الاختيار
امر اعتبار الاختيار ولايجاب يكون على تقدير كونه امرا
اعتباريا وايضا عدم جريان برهان التسلسل في مثل هذه
الاعتباريات محل تامل فتامل قوله الرابع اما
يختار انه يحتاج الى مرجح وهو الاختيار ان اعترض عليه
بان المص ابطل كون الاختيار مرجحا للزوم التسلسل
على ذلك التقدير فلا معنى لايراد الاعتراض باختيار
كون الاختيار مرجحا فالجواب ان ذلك الاعتراض تعرض
لقوله والا تسلسل في ذلك الاختيار كما ذكرنا فيؤدي
الى التسلسل والى الاضطرار محصوله ان يقال انا نختار
ان الفعل يجب مع ذلك الاختيار المرجح ولا يحتاج الى مرجح
اخر حتى يتسلسل وقولكم فيكون اضطراريا قلنا مسلم لكن
لا ينافي لكون الفعل اختياريا لان معنى كون فعل العبد
اختياريا استواء الطرفين بالنسبة الى قدرة الله تعالى
فوجب احد الطرفين بارادة الله تعالى لا ينافي لذلك
الاستواء فالمرجح في فعل العبد هو ارادة الله تعالى يجب العمل
عند تحققها ويمتنع عند عدمها نعم لا يبقى على ذلك

التقدير مذهبهم من ان العبد مستقل في افعاله
ويبطل استقلال العبد به كما ذكره في الجواب فلا
بد من ذكره في اتمام الدليل كما لا يخفى وبعض الافاضل
لم يجد منشاء الاعتراض فلهذا اضطرب كلامه
في هذا المقام فتامل وهو الموفق للمرام قوله
لا نا نجدها اقول ان الظاهر بالوجدان ان المعلوم
ضرورة هو تاثير القدرة ايضا لا مجرد وجودها
كما لا يخفى قوله والحاصل ان معنى الاختياري
استواء الطرفين قال المولى الاستاد دام ظله هنا
ليس معنى الاختيار بل هو معتبر في معناه ولا يلزم
لما قال في شرح المقاصد معنى الاختيار القصد و
الارادة مع ملاحظة ما للطرف الاخر فكان المختار
ينظر الى الطرفين ويميل الى احدهما والمريد ينظر
الى الطرف الذي يريده هذا كلامه والمقام على ما
افاده لكن يمكن ان يقال فرق بين الاختياري و
الاختيار فيجوز ان يكون معنى الاختيار هو نفس
القصد لا يخفى تامل قوله وعن الثاني بان تعلق

والارادة [illegible]

اراده قدیم فلا یحتاج الی مرجح متجدد اعترض بانه
ان اراد بتعلق الاراده هو التعلق الذی یترتب علیه وجود
الفعل فلا معنی لقوله بان تعلق اراده قدیم اذ التعلق
بذلک المعنی لا یکون قدیما والا لزم قدم المراد ایضا
وان اراد به هو التعلق الازلی والامر المعنوی قبل
وجود الفعل فلا معنی لقوله فلا یحتاج الی مرجح متجدد
لانه یحتاج الی مرجح متجدد وهو التعلق الحادث الذی
به الحدوث فی وقته والقول بان تعلق الاراده فی الازل
بوجود زید فی وقته المعین کاف فی وجوده فی ذلک
الوقت بدون الاحتیاج الی تعلق اخر حادث لیس
بتام اذ لا بد من التعلق الحادث الیه فی وجود الحادث
هذا اقول ویمکن ان یورد الاعتراض بطریق
اخر بان یقال هذا الجواب لا یدفع النقض بفعل الله تع
اصلا والقول بان تعلق اراده تعالی قدیم لا یفید شیئا
لانا نقول الفعل مع ذلک التعلق القدیم ان کان واجبا
ولازما یلزم الاضطرار علی انه یلزم قدم ذلک
الحادث ایضا لان المعروض انه لازم مع ذلک التعلق

القدیم والملزوم لا یتحقق بدون اللازم وان لم یکن
واجبا فیحتاج الی مرجح اخر ویلزم التسلسل ویمکن التحقیق
بانه فرق بین اراده الله تع وتعلقها وبین اراده العبد
وتعلقها لان الاولی مستنده الی ذاته تع بخلاف
الثانیه فانها مستنده الی غیره فاذا کانت اراده الله
موجبه للفعل ویجب وجود الفعل عندها لم یلزم الجبر
بخلاف اراده العبد فاندفع النقض بفعل الباری تع
بهذه الفرق وهذا الجواب اشاره الی دفع النقض
فقوله تعلق اراده قدیم بمعنی ان التعلق القدیم مع
الحادث کاف فی وجود الحادث ومستند الی ذات الله
المستنده الی ذاته تع من غیر لزوم الاضطرار لا
یقال فلا معنی لقوله فلا یحتاج الی مرجح متجدد لان
التعلق القدیم یحتاج الی مرجح متجدد هو التعلق الحادث
مع وجود الحادث لانا نقول مراده انه لا یحتاج الی
مرجح متجدد لا من الفاعل یعنی لا یحتاج الی مرجح لا
یکون من الفاعل حتی یلزم الاضطرار وبهذا اندفع
التردید الاول فی الاعتراض بالتردید فی التعلق

محصوله ان المراد بالتعلق هو التعلق العدمي والمراد
بعدم الاحتياج الى المرجح عدم الاحتياج الى المرجح
الذي ليس من الفاعل ولا ينافيه احتياجه الى التعلق
الحادث في وقت الوجود تامل فان قيل اذا كان
التعلق الذي يترتب عليه وجود الفعل حادثا فلا بد له من
مرجح آخر لامتناع وقوع الحادث بل الممكن بلا مرجح
فيلزم التسلسل قلنا ان ذلك التعلق على ما افاده المولى
الاستاد سلمه الله هو تعلق الارادة لذاتها بالمراد من غير
افتقار الى مرجح آخر لان الارادة صفة شانها التخصيص
والترجيح ولو للمساوي بل المرجوح على ان تعلق الارادة
بالمراد هل لذاتها ام لا وهل يحتاج الى مرجح آخر حتى (ام لا)
لزم التسلسل في الارادات ام لا محل عميق ومبحث دقيق
مذكور في الكتب الكلامية والمولى الاستاد البحر سلمه الله
نقل عن السيد الشريف كلاما من شرحه للمواقف ثم اعترض
عليه والكلام على ما افاده ولله دره قائله **قوله**
لبطل استقلال العبد بحصول الجواب على ما اسلفناه
في تقرير السوال ان يقال نعم لا ينافي وجوب الفعل مع ذلك

الاختيار المرجح لكون الفعل اختياريا بالمعنى السابق
من استواء الطرفين بالنظر الى القدرة وان كان
احدهما واجبا بارادة الله تعالى لكن يبطل على ذلك
التقدير مذهبهم من ان العبد مستقل في افعاله
هذا مع انه في غاية الظهور قد التبس على كثير من
الافاضل في هذا المقام فتدبر فلا تغفل حتى قال
بعض من المتأخرين ان حاصل الاعتراض الرابع
هو انا نلتزم ان الفعل يتوقف على مرجح لكن لا يلزم
كونه اضطراريا اذ المرجح اختيار العبد والوجوب
المترتب على الاختيار لا ينافيه بل يحققه وح لا
ينطبق الجواب المذكور عليه لكنه اعتمد في ذلك على
ما سبق بانا ننقل الكلام الى ذلك الاختيار حتى
ينتهي الى مرجح لا يكون منه دفعا للدور والتسلسل
هذا كلامه اقول فيه غلط من جهتين الاول
انه لم يتفطن لجهة تطبيق الجواب السوال الثاني
انه زعم ان نقل الكلام الى ذلك الاختيار ضروري لزم
التسلسل والاضطرار كاف مع انه ليس كذلك على

ماظهر مما ذكرناه لك كما لا يخفى تامل قوله والمص
اورد المنع على المقدمة القايلة اعترض في هذا المقام
بان منع المص لهاتين المقدمتين منع لهما على كل
تقدير ولو وقع العكس في الترتيب لامكن التوجيه
فلابد عليك من التامل من اول المقام الى آخره حتى
يظهر لك جلية الحال في هذا المقام فتامل وهو الموفق
قوله ان كثيرا من المصادر مما لا يحصل به
للفاعل قال المولى الاستاد في حواشيه انما قال كثيرا
من المصادر لان بعضها ليس كذلك كمصدر مرض
ومات ونحو ذلك مما لا يوجد فيه انفعال الفاعل لانه
ليس باختياره وما لفظ الفعل فلا يصدق غالبا
الا على فعل حقيقي يوقعه الفاعل ويصدر عنه هذا
كلامه فافهم قوله وقد يطلق على الوصف الحاصل
للفاعل الاولى ان يقال وقد يطلق على المعنى الحاصل
للفاعل حتى يعم الوصف وغيره قوله او غير ذلك
كالحالة التي تكون للمتحرك ما دام متوسطا لا يخفى عليك
انه يتبادر من ظاهر ان قوله او غير ذلك معطوف على قوله

او كيفية فيكون قد جعل الشارح الحركة مقابلة للكيفية
فيرد عليه ما قاله المولى الاستاد في حواشيه من انه جعل
الحركة بهذا المعنى من غير الكيفيات وجعلها في شرح
المقاصد منها حيث قال لفظ الحركة يطلق على
معنيين احدهما كيفية بها تكون للجسم توسط بين المبدأ
والمنتهى هذا كلامه لكن يخطر ببال الضعفاء قوله
او غير ذلك معطوف على قوله كالحرارة واما احتماله
كون المعنى الحاصل غير وصف وغير كيفية فيجوز ان
لا يكون في الواقع متحققا فلذلك لم يذكره على
ان المراد ههنا ليس استيفاء الاقسام كما لا يخفى
قدبر قوله فيلزم النسبي في جانب المبدأ يرد عليه
منع مشهور من ان وجود طبيعة واحدة لا يستلزم
وجود جميع افرادها فيجوز ان ينتهي الى فرد اعتباري
وهو المراد عند التحقيق من كون انفعال الانفعال عين
الانفعال والا فيكون انفعال الانفعال نفس الانفعال
امر ظاهر البطلان سواء كان امرا اعتباريا او موجودا
في الخارج وبعض الافاضل زعم ان كون الفاعل

الا انفعال نفس الانفعال كلام لا التصريح على كونه امرا
اعتباريا باطلا في نفسه وقد عرفت معناه ولا نفعل
واما الاعراض فان الانفعال وان لم يكن موجودا
خارجا لكنه لا شك في انه ليس من الاعتبارات المحضة
التي تكون بمجرد الفرض كزوجية الخمسة وفردية الاربعة
فله حاجة الى العلة نظرا الى تحققه في محله ويلزم التسلسل
قطعا فلا معنى للتهرب عن كون الانفعال امرا موجودا
للزوم التسلسل فانه لازم على كل تقدير كما لا يخفى وكلام
مذكور على وجه التفصيل في الكتب الكلامية ولا يندفع
بان يقال انه تسلسل في الامور الاعتبارية لان تلك الامور
متحققة في نفس الامر وبرهان التطبيق جار فيها
بلا فرق على ما شعر به اكثر كلما تم فتامل **قوله**
او يكون الفاعل عين الانفعال قد عرفت ما فيه سابقا
فلا نعيده **قوله** وبرهان التطبيق ليس بتام
لا يخفى على عاقل ان ذكر برهان التطبيق مع جميع
ما له وعليه من السؤال والجواب والحل والنقض في هذا
الكتاب في هذا المحل لا يصدر عن عاقل يعرف بالكلام

على ما ذكره اكثر الناس ولكن نحن نقول بتصرف خاص
في ذلك البرهان وهو ان جميع الناس يتفقون في اشتراط
الترتب في اجراء ذلك البرهان وان كان الترتب عاما
للوضعي والطبيعي على ما فصل وان اختلفوا في وجه
الوجه لكن **اقول** لا حاجة لنا في اجراء ذلك البرهان
لا للترتب ولا للوجود بل يكفي فيه امكان الوجود و
امكان اخذ الجملتين على الوجه المذكور في التطبيق
لان امكان المحال محال ايضا فيلزم من امكانهما كون
الزائد مساويا للناقص او امكان كون غير المتناهي متناهيا
وكلاهما محال ايضا كنفسها كما لا يخفى بالتامل والله الموفق
قوله امورا مجتمعة غير متناهية اذا فرض ان
الفاعل اوجب شيئا واحدا فيلزم ان يوجد امورا غير متناهية
مع ان الفرض انه اوجد شيئا واحدا فظهر ان الاستحالة
لا تنحصر بلزوم ايجاد امور غير متناهية بل لزوم ايجاد
ما فوق واحد على تقدير فرض ايجاد الواحد باطل
قطعا كما لا يخفى وانما ذكره لزيادة الايضاح **قوله**
وكان انفعاله بانفعال فاعل اخر كالنار يعم **اقول**

هذا المعنى مع انه غير معقول في نفسه اذ كون الشيء
موثرا في الغير باشره الذي هو اثر لغيره امر غير معقول
خارج عن وراء العقل لا نقول لا نا نفرض الكلام في
الفاعل على الاستقلال كالمعلول الاول للمبداء الاول
اذ يلزم على ذلك تحقق ايقاعات غير متناهية موجودة
في الخارج اثر للفاعل الحقيقي والا يلزم ان لا يكون
مستقلا والكلام فيه فيلزم من الحادث شيئا واحدا
الحادث امورا غير متناهية فلا ورود لذلك الجواب
من كون الايقاع اثر الغيره وان امكن الجواب عنه بانه
يجوز ان ينتهي الى فرد اعتباري كما مر بامل **قوله**
وانتهى الى ايقاع قديم كانه جواب اخر عن لزوم التسلسل
اعترض بعض الافاضل بان الانتهاء الى ايقاع قديم
لا يفيد في الجواب اصلا لان الغرض ان الايقاع
موجود في الخارج فيلزم ان يكون جميع افراده الغير المتناهية
والحادثة موجودة في الخارج وان ورد عليه المنع
السابق فذلك الايقاع القديم موجود ممكن فلا بد له
من تاثير الموثر وذلك التاثير موجود على ذلك التقدير
فلا بد من تاثير آخر هلم جرا فلزوم التسلسل لا يتعلق
بالايقاع القديم والايقاع الحادث ووجه
توجيهه ملخصا ان المص زعم ان الايقاع هو معنى
التكوين والاحداث فيكون المراد من لزوم التسلسل
في الايقاعات لزوم التسلسل فيها بمعنى الاحداثات
فلذلك منع لجواز انتهائها الى الايقاع القديم وان
لزم التسلسل في نفس الايقاعات ايضا وان لم يلزم
في الاحداثات هذا **اقول** كل منهما محل بحث اما
التوجيه فلانا لا نم اولا ان التكوين مغاير للايجاد بل
التكوين ليس الا نفس الايجاد سواء كان قديما
او حادثا وغرض المص من لزوم التسلسل فيها لزوم
التسلسل في نفس الايجادات والايقاعات وثانيا
ان مراد المص ليس ان يقال التكوين بمعنى الايقاع
بل يجوز ان يكون مراده هكذا كون الايقاع امرا
غير موجود في الخارج اظهر على مذهب الاشعري لان
التكوين عنده امر غير موجود في الخارج والايقاع
مثله لا ان يقال ان الايقاع نفس التكوين كما لا يخفى

وهو ليس ببعيد من الاسلوب واما الاعراض فلانا
نقول لو انتهى الى الفاعل قديم لم يحتج الى فاعل اخر
لان الفاعل القديم لا فاعل له اخر ايضا نعم الانتهاء
الى مثل ذلك الفاعل غير منصور اذ الكلام في الفاعل
الحادث فاذا انتهى الى فاعل قديم يلزم قدم الحادث
ضرورة ان الابداع بالمعنى المصدري لا يتصور من غير
شيء يقع به كما ذكره الشارح اخرا والقول بان علة
الحاجة هي الامكان على ما ذكره الشارح في المقدمة
الثانية من قوله اما توقف وجود الممكن على علة الخ و
الا الفاعل القديم ايضا ممكن فيحتاج الى الفاعل اخر
فيلزم التسلسل قطعا كلام اخر فتامل وبعد محل تامل
قوله ولا يلزم من ذلك نفي التكوين الحادث
عند تعلق القدرة والارادة **اقول** يمكن ان يقال
نعم لا يلزم منه نفي التكوين الحادث لكنهم لما قالوا بعدم
كون التكوين صفة حقيقية مغايرة للقدرة والارادة
وقديمة متعلقة بالحادث ظهر انه لا قائل بكون التكوين
موجودا اصلا اذ لا قائل بالفعل بان لا تكون التكوين

صفة حقيقية كذلك لكن مع ذلك يكون حادثا موجودا
وقت حدوث الفعل وهذا القدر كاف في مراد
المص كما لا يخفى على انا نقول الظاهر ان المتكلمين لا
يقولون بوجود التكوين اصلا بل مرادهم نفي كون
التكوين صفة ازلية حقيقية مغايرة للقدرة يعني
وجوده لا نفي ازليته فقط بان يكون صفة حقيقية
حادثة والا يلزم تجويز كون الباري تعالى محلا للحوادث
وهو خلاف مذهب الاشعري ولا نفي مغايرته للقدرة
فقط بان يكون موجودا ازليا ويكون عين القدرة لان
التكوين عنده عين المكون بخلاف القدرة لا يقال
فعلى هذا يلزم ان لا يكون الايجاد بالمعنى المصدري
عبارة عن التكوين فلا نسلم اللزوم على مذهبه لانا
نقول يجوز ان يكون مراده بالعينية نفي زيادة التكوين
على المكون بحسب الخارج كما ذكره شارح المقاصد
هذا فلا بد عليك من التامل في هذا المقام ليظهر لك
ما هو المرام حق الظهور التام **قوله** هو لزوم
التسلسل في الاضافات قد مر ما يرد على مثل التسلسل هذا

ثم اعلم ان حكم المص بان المعنى الثاني للفعل وهو المعنى
الحاصل بالمصدر موجود في الخارج لا يتم كليا اذ يجوز
ان يحصل بعض المصادر في بعض الافعال امور
وحالات غير موجودة في الخارج نعم الحال في خصوص
الحركة على ما ذكره فان الحركة من الموجودات الخارجية واما
دعوى الكلية فمحل منع وهذا التصرف لم يخطر ببال
احد غيري فتامل والله الموفق **قوله** يجب وجوده
عند وجودها اقول لا يخفى عليك ان المراد بوجود العلة
التامة للممكن ههنا هو حصولها سواء كانت موجودة
او مركبة من الموجود والمعدوم وليس المراد كونها بجميع
اجزائها موجودة في الخارج ولو قيل قول الشارح ان
العلة التامة للموجود لا بد ان يكون موجودة ينافي كون
العدم جزء منها اقول لا منافاة بل السيد الشريف
رحمه الله قد بين في شرحه للمواقف وحواشيه لشرح التجريد
من ان المراد بوجود العلة التامة هو ان ما له مدخل في
وجوده من حيث الوجود لا بد ان يكون موجودا وما له
مدخل في وجوده من حيث العدم فلا بد وان يكون

معدوما وما له مدخل في وجوده من حيث الوجود
والعدم لا بد ان يوجد ثم يعدم هذا معنى وجود العلة
التامة وحصولها واما انه يجب وجود كل واحد من
اجزائها فمما لم يحكم به العقل ضرورة ولا قام عليه
برهان ولا يخفى عليك انه يجوز ان يكون للشيء
مدخل في وجود شيء اخر من حيث وجوده بمعنى
انه لا بد ان يكون موجودا اولا حتى يوجد المعلول
ثانيا واما بقاؤه فليس بلازم وهذا القسم لا يندرج
تحت المعد لان عدمه ليس بلازم فبقي خارجا عن
الاقسام الثلاثة ان قيل يجوز ان يندرج تحت قوله
وما له مدخل في وجوده من حيث الوجود لا بد ان
يكون موجودا لان وجوده لازم ابتداء قلنا لا
لان الفاضل الشريف رحمه الله حصر هذا الشق في
الشرط ونحوه مما يجب وجوده دائما فلا يندرج هذا القسم
الا على تكلف كذا خطر ببال القاصر فتدبر اذا
عرفت هذا فقد ظهر لك ان ما قاله المولى الاستاذ
النحرير سلمه الله في هذا المقام في قول المص ثم ان لم يوجد

جملة ما يتوقف عليه قوله هذا وقوله بعد وان وجد
تلك الجملة يجب وجوده عندها والا امكن عدمه يدل
على ان المراد بالوجوب في امثال هذه المواضع نقيض
العدم بحيث لا يكون بينهما واسطة لاضده لينتفي
الواسطة وهو مخالف لما سياتي في المقدمة الثالثة
من اثبات الواسطة فكيف يتصور اثبات المطلوب
بالمقدمتين المتخالفتين هذا كلامه محل تامل ونظر
اذ المراد من وجوب العلة التامة هاهنا على ما ذكرناه لا
ينافي اثبات الواسطة كما لا يخفى تامل **قوله** ضروري
من ملاحظة مفهوم الممكن اعترض بانه ان اراد
بالممكن في قوله الممكن يحتاج الى علة موجدة ما لا
يقتضي ذاته وجوده ولا عدمه فلا نم انه بملاحظة هذا
المفهوم فقط يحصل الجزم بالاحتياج الى الموجد جزما
ضروريا اذ يحتمل عند العقل ان لا يستقل الممكن بكل
واحد من الطرفين بل يكون الوجود اولى به من غير
ان يصل الى حد الوجوب فيكفي هذه الاولوية في وقوعه
من غير احتياج الى علة موجدة وان اراد بما يتساوى

طرفاه فاحتياجه الى العلة للترجيح ضروري واما
احتياجه الى العلة الموجدة فلا كيف ويقول ان الخارج
من التقسيم الى الواجب والممتنع والممكن ليس ما
يتساوى طرفاه بل ما لا يقتضي ذاته وجوده ولا عدمه
كما لا يخفى وان اراد ما لا يكون وجوده ولا عدمه من
ذاته كما ذكره الشارح فاما ان يراد به ما لا يكون
ذاته علة فاعلية لوجوده اعم من ان يكون علة تامة
ام لا فيكون معنى الواجب على هذا القياس ما يكون
ذاته علة فاعلية لوجوده اعم من ان يكون علة تامة
له او ناقصة فيلزم ح ان لا يكون الوجوب منافيا
لاحتياج الواجب الى شرط خارج عن ذاته وان اراد به
ما لا يكون ذاته علة تامة فاعلية فيمنع ح ضرورية
تلك الصغرى لانه لا يلزم من عدم كون الممكن علة تامة
لوجوده ان لا يكون علة فاعلية له بشرط خارج عنه
حتى يلزم الاحتياج الى علة موجدة غير ذاته هذا
كلامه **اقول** هذا هو البحث الوافي الذي ذكره
بعض الفضلاء وكلام اكثر مشاهير زماننا في هذا

المقام اما المخيلات باطلة واوهام واما خارج عن
المبحث وغير موافق للمقام حضوصا على هذا التقرير
فتامل واسال من الله حسن التوفيق والعون انه قدير وبالاجابة
جدير والانصاف ان الشارح رحمه الله ادعى
الضرورة في كون الممكن محتاجا الى موجد مع ملاحظة
معنى الامكان الخارج من القسمة بمعنى ما لا تقتضي
ذاته وجوده ولا عدمه وان ورد عليه المنع مع ان دعوى
الضرورة في محل النزاع غير مسموع واما حديث
الاولوية فقد ذكره الشارح في اواخر هذا المبحث
فلا معنى لذكره ههنا كما قاله ذلك الفاضل المعترض
قوله والا اى وان لم يتوقف وجوده على
موجب لكان واجبا اورد عليه المنع بان ما لا يتوقف
وجوده على موجب انما يلزم كونه واجبا لو ثبت ان كل
ممكن يتوقف وجوده على موجب فيكون الاستدلال
لا يخلو عن مصادرة فالاولى ان يقال بدله والا لكان
وجوده رجحانا بلا مرجح وهو باطل ضرورة قوله
احدهما قولنا كلما عنعت آه الاولى ان يذكر

المقدمة الثانية بدل الاولى والاولى بدل الثانية
على عكس ترتيب الشارح كما لا يخفى فتامل قوله
بل امكن بالامكان العام وانما قيد بالامكان العام
لان اللازم ههنا ليس الامكان الخاص فقط كما لا يخفى
فتامل قوله لزم ان لا يكون بعض الموقوف عليه
موقوفا عليه وبيان اللزوم ظاهر اذ الغرض ان
الممكن موجود على تقدير عدم جملة ما يتوقف عليه ففي
عدم جملة ما يتوقف عليه يجب عدم بعض الاجزاء
البتة فيلزم ان لا يكون ذلك البعض موقوفا عليه
هذا وقد اعترض عليه بعض الافاضل بانه ان اراد
بالموقوف عليه ما يستحيل وجود المعلول بدونه
فلا نم لزومه للعلية بل هو اول المسألة وان اراد
ما يجوز ان يكون له مدخل فيه فلزومه للعلية مسلم
ولكن يمنع لزومه لذلك الغرض لجواز ان يتوارد
على المعلول الشخصي علتان على سبيل البدل فلا
يلزم من انتفاء احدهما عدم المعلول ولا كونه العلة
غير موقوف عليها وان اراد معنى آخر فلا بد من بيانه

واثبات لزومه للعلة هذا كلامه اقول هذا وان
ذكر في صورة الاستدلال لكن المدعى صريح ومحصول
الدعوى ان يقال لو لم يجب عند وجود الممكن وجود
تلك الامور بل لو جاز وجود الممكن عند عدم تلك
الجملة اما بعدم كل واحد او عدم البعض لزم ان لا يكون
بعض الموقوف عليه موقوفا عليه مع انه لا نزاع في
كون كل واحد منها موقوفا عليه ولا شك في انه لا يلزم
من عدم تلك الجملة مع وجود ذلك الممكن ان لا يكون
بعض الموقوف لذلك الممكن موقوفا عليه بمعنى انه
لا دخل له اصلا في وجود ذلك الممكن نعم يلزم ان لا
يكون لبعض الموقوف عليه موقوفا عليه بمعنى انه قد وجد
الممكن بالفعل بدون وجود ذلك المسمى بالموقوف عليه
وفي استحالته بحث بل هو اول المسألة واما قضية اجتماع
التوارد على سبيل البدل فباطلة على ما بين في الكتب
الكلامية استحالة توارد العلل على سبيل البدل وقد ذكره
البعض وفصله حتى ذكر الاعتراض بعدمات الاجزاء
بان الاجزاء اذا عدمت جميعها معا يلزم اجتماع العلل

المستقلة اذ عدم كل واحد علة مستقلة عدم و
المجموع والجواب عن ذلك الاعتراض من وجوه ومثل
هذه المباحث لا يليق للعاقل ان تذكرها في هذا
الكتاب بهذا القدر من المناسبة كما لا يخفى قوله
بل امكن عدمه بالامكان العام المتناول للضروري
العدم والامكان الخاص اعترض بعض الافاضل
بانه يجوز ان لا ينتهي وجود الممكن عند وجود جملة
ما يتوقف عليه ذلك الممكن الى مرتبة الوجوب بل الى
مرتبة الاولوية والرجحان فلا يلزم ترجيح بلا مرجح
قوله وكلاهما محال قلنا لا نم استحالة الثاني
قوله فلا استلزامه الرجحان بلا مرجح قلنا استلزامه له
ممنوع فان كان المراد بالامكان ما هو التساوي
في الطرفين او يكون العدم ضروريا على تقدير
ان يكون المراد من الامكان العام ان شاملا لهما قلنا
لا شك انه لا يلزم من عدم وصول الوجود مرتبة الوجوب
عند وجود الجملة عدم وصوله عندها مرتبة الرجحان
وان كان المراد منه ما لم يبلغ مرتبة الامتناع مع انتفاء

بالمرجوحية بالنسبة الى الجملة فمسلم لكنه يجوز ان سلم
فرض وقوعه محال لما فيه من ترجيح المرجوح مثلا اقول
المراد انه يجب عند وجود تلك الجملة وجود الممكن البتة
ولا يجوز عدم ذلك الممكن ولا نعني وان جاز عدمه
لم يلزم من فرض عدمه محال اذ لا يلزم من فرض الممكن
محال وان اتصف بالمرجوحية وههنا قد لزم وهو ان
لا يكون الجملة جملة او الرجحان بلا مرجح والقول بانه يجوز
ان يتصف بالرجحان مع عدم البلوغ مرتبة الوجوب
كلام لغو لا يليق ان يقول به عاقل يعرف بالاسلوب
وقوله وان كان المراد منه ما لم يبلغ مرتبة الامتناع
محل بحث كما لا يخفى واعترض بعض الافاضل بحصوله
ان تعال لعرف الشارح الامكان بالامكان العام
الشامل للضرورة العدم والامكان الخاص فعلى القسم
الاول لزم انه على تقدير وجود الجملة يكون عدم الممكن ضروريا
لا يلزم الرجحان بلا مرجح ثم قال فالاولى ان يقرر كلام
المص هكذا ان الفاعل اذا وجد مستجمعا لجميع ما يتوقف
عليه وجود المعلول وهو المراد بالجملة وجب وجود المعلول

منه ولا يجوز تخلفه عنه لانه ان لم يجب وجوده
وصدوره فاما ان يمتنع او يمكن والاول باطل
بالضرورة فلذلك لم يتعرض له المص بل جزم بالاستحالة
الثاني واما الثاني فلما ذكره اقول لا شك
في اولوية ذلك التقرير ولكن يمكن توجيه تقرير
الشارح ايضا على ما لا يخفى على اهل الذوق
قوله مثل تخلف المعلول مع علته الموجبة
تام له قال المولى الاستاذ سلمه الله في كل من
السؤال والجواب بحث اما في سؤاله فلانه ذكره
سابقا من بيان الرجحان بلا مرجح بقوله وهو وجود
الممكن تارة وعدمه اخرى آه غنى عما ذكره في الشق
الثاني من السؤال وكيف يصح الترديد بينه وبين
غيره واما في الجواب فلانه بعد ذلك البيان
كيف يصح ان يجاب السؤال الاول بانه مغاير له وانت
خبير بان هذا انما نشاء من ذكر قوله السابق وهو وجود
الممكن تارة فالاولى ان يحذف ذلك من البين
هذا كلامه اقول المراد من ذلك البيان

السابق وجود الممكن مع تلك الجملة تارة وعدمه
اخرى مع تحقق تلك الجملة في الحالين بلا فرق
واما ان تلك الجملة هل هي علة موجبة لذلك
الممكن او لا وهل يلزم منه ان يكون الممكن موجودا
تارة ومعدوما اخرى من غير ان توجد
موجبة ولا يلزم محل بحث اخر وله اعرفت هذا
فقد ظهر ان الجواب باختيار السؤال الاول ايضا
ممكن ومحتمل وبالجملة قولنا سابقا وهو وجود
الممكن تارة وعدمه اخرى كلام عام للشقين
المذكورين في السؤال كما لا يخفى نعم لو ذكر
السؤال من اول الامر من غير ذكر ذلك الكلام
الموهم للسؤال الثاني لكان احسن كما لا يخفى تأمل
قوله قلنا اذا اعتبرت المعلولية نوعا
اه اعلم ان معنى تعليل الواحد النوعي
بالعلل المختلفة تعليل كل فرد في حكمه بعلة
فيكون كل فرد معللا بعلة بحيث لو انتفت
تلك العلة بعينها لامتنع وجود ذلك المعلول

كالضوء المخصوص للنار مثلا ولا احتمال
لوجود الطبيعة النوعية في الخارج حتى يعلل
بعلل فيجاب بان علة ذلك النوع احد الامور
بل الصواب في الجواب ان يقال معنى تعليل
نوع بعلل تعليل كل فرد منه بعلة مستقلة ولا وجود
للطبائع حتى يعلل في ضمن الافراد بعللها
فيرد الاعتراض بتلك الطبيعة هذا وما قاله
البعض من المحققين لم لا يجوز ان يقال
في الاعتراض قد يكون لمعلول واحد شخصي علتان
مستقلتان على سبيل البدل ابتداء فهذا المعلول
الواحد الشخصي لا يمتنع وجوده مع انتفاء احدهما
في اول الامر ولا يمكن منه الجواب بان العلة احدهما
على ما سبق ذكر في النوعي لانهم جعلوا هذا القسم من
اقسام توارد العلل كلام اورده على هذا المحل
نعم يمكن ان يخصص هذه المقدمة بامتناع العلة
بعينها لا مطلقا هذا اخر ما
اوردناه في هذه الاوراق بعون الملك الخلاق

ولهذا الفقير في هذا المقام تصرفات كثيرة
كتبتها في المسودة الى آخر هذا البحث في كثير
من الاوراق تعرض لتلك الحلاوة ولكني لم اكتبها
في هذا الصحف مخافة التطويل والاملال بل
اكتفيت بهذا القدر من الاجمال لان من له
الذوق والتسليم والانصاف يعرف حال
صاحبها بالنظر فيها عند ترك الاعتساف
وان وقع الامر بكتابة الباقي من المسودة التي
في هذا المحل من الرد والحكم فاني ممتثل بذلك
الامر العالي من قبل تلك السدة السنية والعتبة
الرفيعة العلية

هذا ما سنح للخاطر الفاتر والطبع القاصر في رد
ما قاله الفاضل المحقق والكامل المدقق وهو للمستفيدين
في مرتبة الافادة المشتهر بين الناس بخطيب زاده في
حل مغلطة الجذر الاصم بعون واهب العقل والكرم
حيث قال في بيان المقدمات المقدمة الثالثة ان الحكم
بحال الشيء المغاير له بالذات مغاير لذلك الشيء بالذات
وهو خطأ هذا كلامه اقول لا نم صدق هذه
المقدمة ودعوى الظهور غير مسموعة بل انما يكون الحكم
بحال الشيء مغايرا لذلك الشيء بالذات اذا لم يكن ذلك
الشيء المعروض لذلك الحال من الاحكام واما اذا كان
ذلك الشيء الذي هو معروض الحال الذي هو كالصدق
والكذب ههنا حكما لم نصدق صدق المقدمة كلية فان
اردت زيادة بسط المقام فاستمع لما نقول من الكلام
فنقول وبالله التوفيق وبيده ازمة التحقيق لا نزاع
في صدق المقدمة الاولى لان الصدق والكذب
كما يكونان حالين للحكم اي حالين للنسبة ايجابية او سلبية
يكونان محمولين على ذلك الحكم الذي هو تلك النسبة ولا نزاع
في صدق المقدمة الثانية ايضا لان الحكم بالصدق والكذب

على الشيء حكم بحال الشيء الذي هو مغاير بالذات
لذلك الشيء الذي هو معروض لذلك الحال لان
معنى ذلك الصدق والكذب اللذين هما حال الحكم
مطابقته للواقع وعدم تلك المطابقة ولا شك
ان كلا من مطابقة الحكم وعدم المطابقة مغاير لذلك
الحكم قطعا واما المقدمة الثالثة ففي كليتها بحث ونزاع
كيف والحكم الذي هو معروض الصدق والكذب
لو كان محكوما عليه بالصدق او الكذب اللذين
هما حالان له حتى يكون الصورة صورة كون الصدق
والكذب محمولين على ذلك الحكم الذي هو معروض
لهما وكان منظورا عليه بوجه يدخل ذلك الحكم
المخصوص بالصدق والكذب على معروضهما في ذلك
المحكوم عليه الماخوذ على وجه عام لا يكون الحكم بحال
الشيء الذي هو الصدق والكذب على الشيء المعروض
لهما الذي هو الحكم العام لذلك الحكم المخصوص ونحوه
من الاحكام مغاير لذلك المعروض الذي هو الحكم
مغايرة بالذات بوجه لا يدخل ذلك الحكم المخصوص
الذي هو العارض على المعروض في ذلك الشيء المعروض

٢٧

المحكوم عليه لذلك الحال العارض الذي هو الصدق
او الكذب وسنلاحظ في ايرادها المغلطة في الصورة
الكلية بان يقال كل ما اتكلم به اليوم فهو ليس
بصادق لان ذلك الكلام الذي صدر عنه
في هذا اليوم من الحكم بعدم الصدق على كل الكلام
داخل في المحكوم عليه الذي هو الماخوذ على الوجه
الكلي هذا واما اذا قررت المغلطة في الصورة الشخصية
بان يكون المراد من المحكوم عليه للصدق او الكذب
هو الحكم المخصوص الذي بعدم الصدق او الكذب
ويكون المراد من الاشارة الاشارة الى نفس
تلك القضية التي هو الحكم المخصوص بالعارض على
المعروض فلا يكون المعروض لذلك الحال مغايرا
بالذات للحكم بذلك العارض عليه ودعوى وجوب
التغاير الذاتي في محل المنع بل يكفي التغاير الاعتباري
وبهذا القدر من الاجمال يظهر للمتامل المنصف
ما في كلام ذلك القائل من الاختلال هذا هو
رد الحل الذي ذكره ذلك القائل سلمه الله

في الصورة الاولى من تلك المغلطة تأمل
والله الموفق واما رد الحل الذي ذكره
ذلك الفاضل في الصورة الثانية من تلك
المغلطة فبان يقال ان معنى كون احتمال
الصدق والكذب من لوازم الخبر ومعنى
كون بسبب هذا الاحتمال امكان نحو الحكم
بحسب نفس الامر مع كل واحد منهما اي من
الصدق والكذب بحسب نفس الامر هو
امكان نحو الحكم بحسب نفس الامر مع كل
واحد منهما بالنظر الى حمل هو هو لا بالنظر الى
خصوصه ومعنى كون احتمال الصدق و
الكذب من لوازم الخبر هو كون الاحتمال
بهذا المعنى من لوازمه على ما هو المسطور في
جميع الكتب حتى في شرح الشمسية لمولانا قطب
الملة والدين وفي حواشي السيد الشريف رحمه الله وبعد
ملاحظة هذا المعنى ترى ان كلام ذلك الفاضل في حل
الصورة الثانية فاسد كما لا يخفى تأمل تم